



Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines

45 | 2014

Épopée et millénarisme : transformations et
innovations

L'épopée nord-samoyède (Arctique sibérien). Comment trouver une solution à l'alliance dans une société devenue opulente ?

*The north-samoyedic epic (Siberian Arctic). How a newly affluent society can
solve the problem of alliance?*

Jean-Luc Lambert



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/emscat/2352>

DOI : 10.4000/emscat.2352

ISSN : 2101-0013

Éditeur

Centre d'Etudes Mongoles & Sibériennes / École Pratique des Hautes Études

Référence électronique

Jean-Luc Lambert, « L'épopée nord-samoyède (Arctique sibérien). Comment trouver une solution à l'alliance dans une société devenue opulente ? », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 45 | 2014, mis en ligne le 30 juin 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/2352> ; DOI : 10.4000/emscat.2352

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Tous droits réservés

L'épopée nord-samoyède (Arctique sibérien). Comment trouver une solution à l'alliance dans une société devenue opulente ?

The north-samoyedic epic (Siberian Arctic). How a newly affluent society can solve the problem of alliance?

Jean-Luc Lambert

- 1 Le nord-ouest sibérien, les toundras orientales d'Europe du Nord et l'Oural polaire constituent un immense espace, peuplé par les Samoyèdes du Nord (Nénètses, Énètses et Nganassanes), les Ougriens de l'Ob (Khantes et Mansis) et les Komis septentrionaux, tous parlent des langues ouraliennes, toutefois linguistiquement très éloignées les unes des autres puisqu'elles relèvent des branches samoyèdes, ougriennes et fenniques. Les systèmes économiques de ces sociétés, qui évoluent dans des écosystèmes divers (toundra, forêt), sont variés, vont de la pêche et de la chasse jusqu'à plusieurs types d'élevage du renne. Ces trois grands groupes voisins ont en revanche tous développé une forte tradition épique, ce qui est d'autant plus remarquable que c'est loin d'être général en Sibérie (voir introduction). Ils sont bien entendu en contact depuis de nombreux siècles et entretiennent entre eux différents types de relations. Il serait donc parfaitement légitime de se demander si leurs traditions épiques sont, d'une manière ou d'une autre, liées entre elles, nous nous limiterons cependant dans le cadre de cet article à de simples constats.
- 2 Dans tous les cas, nous ne sommes jamais en présence d'une ou de deux longues épopées de plusieurs dizaines de milliers de vers, mais d'une multitude de chants comptant chacun tout au plus 3.000 vers. Chaque barde peut toutefois en connaître plusieurs, et par exemple, Antal Reguly a recueilli en 1844 auprès du même informateur, Maksim Nikilov, près de quinze chants ob-ougriens, représentant en tout plus de 17.000 vers, c'est-à-dire plus que la première version du Kalevala comme le remarqua Miklós Zsirai (1944, p. VIII).

Tout laisse d'ailleurs penser que Reguly n'a pas eu le temps de noter l'ensemble du répertoire de M. Nikilov. À supposer que l'on puisse parler ici d'épopée, nous pouvons en ce cas nous demander si l'idée d'« épopée dispersée » est pertinente, si ces multiples textes peuvent être considérés comme fonctionnant ensemble, chacun d'eux demandant alors à être comparé aux autres et prenant tout son sens seulement une fois restitué à l'intérieur du corpus.

- 3 La poésie épique des Komis septentrionaux semble bien avoir repris des éléments venant du monde samoyède, nénètse en l'occurrence¹, en revanche tout semble *a priori* opposer épopée samoyède et épopée ob-ougrienne. Comme nous allons le voir, chez les Samoyèdes, l'épopée est chantée pour le plaisir, hors contexte rituel, et ne fait pas intervenir les esprits ou les dieux, alors que chez les Ob-Ougriens chaque chant est exécuté sur un site cultuel précis et c'est le dieu, associé au site en question, qui chante par l'intermédiaire d'un chamane sa propre histoire, supposée s'être déroulée dans un temps mythique (voir Lambert 2013a et 2013b). Une efficacité symbolique est sans nul doute attendue de l'interprétation du chant. Globalement ces chants rituels se comprennent dans le contexte global de la reformulation générale du système religieux ob-ougrien qui s'est opérée depuis la fin du XVIII^e siècle et qui est à considérer comme une réaction autochtone à la propagation de l'orthodoxie. De ce point de vue, le nouveau système religieux ougrien se comprend en miroir du christianisme (Lambert 2012), mais sans faire appel à un Livre. C'est alors à l'ensemble des textes épiques qu'incombe le rôle de raconter l'histoire des dieux locaux, comme celle de l'enfant que le Dieu du ciel a envoyé aux hommes, suivant en cela le modèle christique. Se trouve alors directement posée la question du rapport entre écriture et épopée soulevée ici par Roberte Hamayon. Cette question en revanche ne paraît pas se poser pas à propos de l'épopée samoyède, mais il faudra s'interroger plus profondément sur les relations entre les traditions épiques ob-ougrienne et samoyède, car en dépit de leurs différences manifestes, il est possible de mettre en évidence, comme nous le verrons, une structure narrative commune qui s'analyse de manière différente une fois restituée dans une perspective samoyède ou ougrienne.

L'épopée samoyède

- 4 Cette très rapide présentation générale de l'épopée dans l'ouest sibérien nous a semblé nécessaire pour pouvoir étudier plus précisément à présent celle des Samoyèdes du Nord. Ceux-ci vivent dans les espaces immenses de l'Arctique, depuis la mer Blanche jusqu'au Ienisseï pour les Nénètses (44.640 individus au recensement de 2010), et à l'est de ce fleuve pour les Énètses (227 individus) et les Nganassanes (862 individus). Nous sommes ici en présence d'un *continuum* linguistique et culturel. Les techniques et les objets utilisés sont globalement identiques dans cette aire où la part de la chasse, inversement proportionnelle à celle de l'élevage, croît progressivement en allant des Nénètses aux Nganassanes. À l'exception de deux petits sous-groupes (nénètse et énètse) établis en forêt, et chez qui aucun chant épique n'a jamais été noté, les Nord-Samoyèdes évoluent dans la toundra où ils nomadisent.
- 5 La tradition orale nénètse a commencé à être collectée dans les années 1840 par Matthias A. Castrén qui a, entre autres, noté au moins neuf chants épiques publiés plus tard (1940) par Toivo Lehtisalo ; ce dernier a lui-même travaillé, au début du XX^e siècle, chez les Nénètses de la forêt et chez ceux de la toundra. C'est chez ces derniers exclusivement

qu'il collecta à son tour des chants épiques, publiés en 1947. Les chercheurs russes ont eux aussi fait un remarquable travail de collecte après la révolution. Zinaïda N. Kuprijanova (1965) et Natalija M. Tereščenko (1990) ont ainsi publié chacune un volume entier de textes épiques nénètses, mais bien d'autres chercheurs en ont également collectés au cours du ^{xx}^e siècle. Boris O. Dolgih s'est quant à lui intéressé aux traditions orales énétses et nganassanes, mais essentiellement aux récits en prose (contes, mythes, etc.). Il a cependant noté, en 1948, au moins un chant épique auprès d'un Énétses de la toundra (Dolgih.E.1948.27²). En 1992, Evgenij A. Helismkij et moi avons également eu la chance de collecter un chant énétses auprès de Denčude Mirnyh, l'un des derniers locuteurs de cette petite langue.

- 6 Chez les Nganassanes, B. O. Dolgih et ses collègues A. P. Lekarenko et M. S. Strulev ont recueilli, en pidgin, une dizaine de résumés de chants épiques entre 1926 et 1938, qui n'ont pas été publiés. Beaucoup plus récemment, dans les années 1980, Nadežda T. Kosterkina s'est passionnée pour les chants épiques nganassanes. Elle a choisi de recueillir le répertoire de son père, Tubiaku Kosterkin (1921-1989), le dernier chamane nganassane qui était également un excellent barde. Tubiaku connaissait plus de trente chants épiques différents, et sa fille a enregistré dix d'entre eux en totalité et des extraits des autres. Malheureusement cette collection est inédite et, ce qui est le plus triste, reste dans pour une très large part à déchiffrer, Nadežda n'ayant eu le temps, avant sa mort, que de transcrire et de traduire deux ou trois chants – la traduction de chacun d'eux compte une quarantaine de pages. À partir du début des années 1990, nous avons été plusieurs à enregistrer sur le terrain des chants épiques nganassanes complets ou fragmentaires.
- 7 Indiscutablement, les chants épiques énétses et nganassanes sont d'origine nénètses, et c'est l'une des raisons pour lesquelles Dolgih s'y est peu intéressé. Ses informateurs nganassanes âgés reconnaissent d'ailleurs spontanément cette origine exogène (Dolgih *Fol'klor*, pp. 5-6). Qui plus est, celle-ci est très facile à mettre en évidence dans les matériaux qu'il a alors recueillis : les noms des personnages n'ont pas été traduits en nganassane et sont donc toujours nénètses. Par ailleurs, dans la tradition nénètses deux grands types de chants épiques sont à distinguer : les *s'udbābc*, littéralement les « chants des ogres (*s'udb'a*) » et les *jarābc*, les « chants de pleurs » (< *jarc'* pleurer), mais il ne s'agit pas en ce dernier cas de lamentations. À la différence des *s'udbābc*, les *jarābc* sont chantés à la première personne, au « je », et non à la troisième. Les sujets qu'ils abordent sont tout à fait variés, même si la quête de l'épouse y tient souvent une place centrale. Ces chants sont également considérés comme beaucoup plus réalistes que les *s'udbābc* (voir par exemple Kuprijanova 1965, pp. 40-48), et mériteraient une étude que nous n'entreprendrons pas ici. Nous nous concentrerons en effet sur les « chants des ogres », car ce sont ceux qui ont été repris par les Énétses et les Nganassanes qui les appellent respectivement *s'udobiču* et *s'itəby* (*s'igi* « ogre »). Bien évidemment, les Nganassanes comme les Énétses de la toundra ne se sont pas contentés d'emprunter passivement les chants de leurs voisins. Ils se les sont réappropriés et en ont créés sans aucun doute de nouveaux – ils n'entretenaient d'ailleurs pas de bonnes relations avec les Nénètses ou du moins leurs traditions orales comptent de multiples récits où ils combattent ensemble pour repousser les Nénètses qui tentaient de s'implanter sur la rive droite du Ienisseï.

Contexte d'exécution

- 8 Ces chants sont le plus souvent longs, et leur exécution dure fréquemment sept ou huit heures. Ils sont chantés sans accompagnement musical et par n'importe qui – homme ou femme – il suffit de les connaître pour pouvoir les interpréter. Il n'y a donc pas de classe spécifique de barde, et celui qui les chante est alors simplement appelé en nganassane *s'itəbyl'i* et en nénètse *s'udbāla* (Tereščenko 1965 p. 588)³. En outre, il n'y a pas de moment ou de lieux particuliers pour les interpréter et aucune efficacité ne semble attendue de leur récitation. Ils paraissent donc toujours être chantés hors de tout cadre rituel et par pur plaisir, ils en procurent d'ailleurs toujours beaucoup, car ils sont particulièrement appréciés. Du moins, c'est là le constat de tous ceux qui ont assisté à une interprétation de chant épique samoyède. Nous sommes donc ici très loin de l'interprétation ritualisée des chants ob-ougriens qui mettent en scène l'histoire des dieux ou encore de l'épopée bouriate, associée de près à la chasse. En outre, à leurs différences et comme nous allons le voir, les chants samoyèdes ne proposent pas de modèle d'exemplarité. Il est donc légitime de se demander si ces différents chants sibériens appartiennent bien à une même classe que l'on pourrait qualifier d'« épopée » comme le postulent les folkloristes, qui toutefois se gardent bien de définir ce qu'ils entendent par là. Dans tous les cas, nous avons affaire à de longs chants versifiés héroïques parlant de mariage et de conflits armés, et ce n'est qu'en les analysant de manière comparative que nous pourrions finalement savoir s'ils appartiennent, en dépit de leurs différences manifestes, à une même catégorie que l'on pourra peut-être considérer comme épique à condition de définir très précisément ce terme. Dans l'immédiat, ce n'est donc que par commodité que nous nous permettons de parler d'épopée et d'épique.

Cadre épique

- 9 Les trames des chants samoyèdes sont en tant que telle tout à fait variées, mais elles se déroulent dans un cadre qui, lui, est particulièrement stable et facile à caractériser. Du point de vue du milieu naturel, c'est très simple, c'est la toundra, c'est-à-dire le milieu dans lequel ces sociétés évoluent, la toundra avec son immensité propre, ses fleuves, ses rivières et ses lacs. Dans l'immense majorité des cas, ce sont des espaces non précisément localisés, et l'action n'est donc pas supposée se dérouler dans tel ou tel endroit précis et connu, mais dans une toundra neutre, voire fictive. Pour les Nganassanes, les héros épiques sont également fictifs, ils ne sont pas reconnus comme des ancêtres et ce ne sont pas des figures qui reçoivent un quelconque culte ou qui apparaissent dans les mythes ou ailleurs dans la tradition orale. De ce point de vue, ces chants nous plongent immédiatement dans un univers de pure fiction. Les personnages portent simplement des noms qui renvoient à leur particularité physique – Vieillard aux dents blanches – à leurs vêtements – Quatre Manches – ou à leur traîneau et à leurs rennes – Renne à la large ramure, etc. Ces noms se comprennent uniquement dans le contexte du chant en question. Pour les Nénètses, ce n'est pas toujours le cas et certains héros portent des noms de clans connus (*Sərotəta*, *Lamdo* par exemple), cependant ils ne sont pas pour autant considérés comme de lointains ancêtres et paraissent également tout à fait fictifs, ou alors – le cas est très rare – il semble s'agir d'une rationalisation⁴.

- 10 Le nom est d'ailleurs ce qui permet de distinguer les héros les uns des autres, car ils sont largement interchangeables. La psychologie du héros épique nord-samoyède est en effet bien sommaire : ce sont des personnages dotés d'une immense force physique, mais dépourvus de *mètis* ou d'une quelconque finesse psychologique, alors que dans les autres genres de la tradition orale samoyède apparaissent des personnages extrêmement fins et subtils. Ici, ce n'est pas le cas et cela se comprend assez facilement puisque le prototype du héros épique c'est l'ogre que l'on retrouve dans les contes samoyèdes et qui est en tout point comparable aux nôtres. Les chants épiques nénètses, rappelons-le, s'appellent littéralement « Chants des ogres » et Matthias A. Castrén écrit ce propos qu'il a noté des chants nord-samoyèdes dans lesquels « les *s'udubei* [*s'udb'a*] sont représentés sous la forme de redoutables géants et d'ogres cruels qui, avant de dévorer l'infortuné tombé entre leurs mains, le font impitoyablement souffrir en le ballottant sur une balançoire en fer » (Kastren [Castrén] 1860, p. 298). Malheureusement dans les chants épiques nénètses recueillis par Castrén, ou du moins dans ceux publiés plus tard par Lehtisalo, aucun ogre n'apparaît, mais dans le premier chant nganassane noté, en 1927 par A. P. Lekarenko (Lekarenko.1927.19), un ogre vient bien remplacer à la fin du texte un héros épique⁵. Ainsi, pour avoir une idée globale du héros épique nord-samoyède, il faut avoir à l'esprit l'image d'un ogre qui serait socialisé, c'est-à-dire un personnage psychologiquement épais, mû par une avidité inextinguible, mais qui à la différence de l'ogre distingue l'alimentaire du sexuel⁶ et vit en société.
- 11 Ces héros vivent donc en société, mais celle-ci est profondément différente de celles dans lesquelles évoluent les Nganassanes ou les Nénètses. En effet, dans la société épique, les campements sont constitués par les membres d'une même lignée, le plus souvent par un ensemble de frères et à chacune d'elle est associée un territoire, les chants parlent ainsi de la terre des Nositöta ou des Hermines. Les héros épiques sont aussi extrêmement riches et possèdent un nombre invraisemblable de rennes. Un texte (Lekarenko.1927.19) fait même état de plusieurs millions de têtes de bétail, les fourrures sont si nombreuses qu'elles pourrissent dans les traîneaux, c'est donc une société opulente où économiquement rien ne manque. Dans la réalité, les Nord-Samoyèdes possèdent certes des rennes domestiques, certains Nénètses ou Énètses ont quelques milliers de têtes – cependant le troupeau moyen nénètse au début du ^{xx}e siècle ne compte que 200-300 rennes (Homič 1966, p. 50) –, c'est déjà nettement plus rare pour les Nganassanes où quelqu'un qui possède quelques centaines de rennes est considéré comme étant riche. De plus, dans chaque campement nganassane, il y a des membres de plusieurs lignées, souvent liées entre elles par des relations d'alliance matrimoniale (voir Lambert 2002-2003, pp. 489-516). Il est certes possible de trouver des campements nénètses avec des représentants d'un seul groupe, mais ce n'est en aucun cas la règle et le territoire n'est pas approprié comme il l'est, de manière exacerbée, dans l'épopée. Dans tous les cas, la réalité est donc très loin de cette fiction.

Trames épiques

- 12 Le problème crucial de cette société imaginée est celui de sa perpétuation, et donc celui de l'alliance qui en est la condition. Dans les faits, l'organisation sociale nénètse est soutenue par une structure d'alliance d'échange direct différé, ainsi pour une femme prise à une génération, une fille de cette femme est rendue au groupe donneur à la génération suivante. Anciennement, les Nganassanes utilisaient également ce système

qu'ils ont toutefois fait évoluer, très probablement au XIX^e siècle, vers une structure semi-complexe, et cela certainement afin d'intégrer des groupes voisins (voir Lambert 2002-2003, pp. 39-54). Dans tous les cas, le mariage associé à ces structures d'échange est un mariage par achat, le « prix de la femme » (*ny d'ens'a* en nganassane) étant âprement discuté entre les deux parties. Or, dans la société épique le mariage par achat ne fonctionne pas et ne peut pas fonctionner, car, les héros épiques le disent très clairement, pourquoi donneraient-ils leur fille ou leur sœur contre des rennes ou des fourrures puisqu'ils en ont déjà plus que ce dont ils ont besoin ? Dans certains textes apparaît aussi le service de gendre où le prétendant s'efforce de remplir les tâches que lui inflige le père de la fille, mais même s'il les réussit ce dernier ne lui donne pas sa fille, car il n'a pas non plus besoin d'un gendre à son service⁷, et il considère son propre fils comme plus compétent. Les chants n'envisagent qu'une seule solution pour sortir de cette impasse : le conflit armé entre celui qui veut prendre une fille et celui qui refuse de la donner, et c'est le plus fort qui l'emporte, n'importe lequel des deux. La société épique est ainsi traversée par des conflits systémiques avec des héros qui s'entretuent.

- 13 Les chants explorent véritablement l'univers des possibles d'une telle société et semblent donc bien imaginer l'ensemble des combinaisons logiques pouvant être produites à partir de ces règles simples, aussi les situations et les résultats sont-ils variés. Très souvent, il n'est pas envisageable de prévoir l'issue du chant, de deviner qui va l'emporter ni comment. Chaque texte suit ainsi un cheminement parmi d'autres possibles sans que l'on ne puisse anticiper. Sur le terrain, en retravaillant des textes épiques, j'ai, avec Tatjana Ždanova, sans le vouloir, testé cette hypothèse auprès d'informateurs nganassanes. En nous arrêtant de travailler sur un texte à un moment donné et sans connaître la suite du récit, nous nous sommes interrogés sur celle-ci en nous demandant comment tel ou tel personnage allait réagir – ils sont indépendants les uns des autres – était-ce celui-ci ou bien celui-là qui allait l'emporter ? Ce n'est que le chant qui ensuite nous l'apprenait, à nous comme à nos informateurs. La trame peut en effet toujours se développer dans une direction ou dans une autre. Par exemple, au moment où le père ou le frère de la fille va être tué, il peut accepter de donner sa fille ou sa sœur au prétendant si celui-ci lui laisse la vie sauve. Si le prétendant accepte – ce n'est pas une nécessité, car il peut aussi choisir de le tuer –, le père, une fois qu'il retrouve des forces, peut repartir en guerre pour tenter de reprendre sa fille. Bien entendu, un nouveau prétendant peut également toujours surgir et engager le combat contre celui qui détient, au moins provisoirement, la jeune femme en question, etc. Pour la construction du chant en tant que tel, l'idée est celle du *patchwork*, avec des blocs, des épisodes indépendants les uns des autres, qui se combinent et qui selon les chants peuvent être agencés dans un ordre ou dans un autre. De ce point de vue, chaque chant peut sans doute être pensé comme un assemblage plus ou moins singulier.
- 14 La trame la plus simple met en scène trois, quatre ou cinq frères et l'un d'eux, au moins, est célibataire. Il désire épouser une fille magnifique vivant très loin et arrive à convaincre ses frères de partir malgré les dangers encourus. Le père de la fille refuse de la donner et finalement le héros arrive à la prendre par force et à la ramener chez lui. Ce schéma élémentaire sous-tend aussi fréquemment les chants épiques ob-ougriens (par exemple Erdély 1972, pp. 12-163), où il se comprend toutefois différemment. Il s'agit cependant de la seule structure narrative commune aux chants épiques ougriens et samoyèdes et il n'est donc peut-être pas exclu d'imaginer que nous sommes là en présence du noyau de ces épopées, à partir duquel les Nord-Samoyèdes et les Ougriens de

l'Ob auraient élaboré et développé leurs multiples chants, et cela dans des perspectives tout à fait divergentes. L'histoire peut évidemment immédiatement se complexifier, avec par exemple le père qui donne sa fille sous la menace, mais repart bientôt affronter celui qui l'a prise, et les combats reprennent alors jusqu'à sa défaite finale (pour un exemple concret, Kuprijanova 1965, pp. 199-210). L'issue semble alors morale, mais ce n'est qu'un cas particulier et d'autres sont tout autant envisageables. Ainsi à la fin d'un chant (Strulev.1938.1) au cours duquel de multiples personnages meurent lors de divers affrontements armés qui durent de très nombreuses années, il ne reste que deux survivants, qui s'entretuent... Ainsi, le chant se termine sur une image de désolation totale et d'impasse puisque tous sont morts ! Un autre chant (Dolgi.1938.10) s'ouvre sur l'image de trois frères qui terrorisent les toundras où ils ont pris plusieurs femmes par force et ils sont poursuivis par ceux, très nombreux, qui ne les ont cédées que sous la menace. Les poursuivants seront tous vaincus aux termes d'âpres combats, l'aîné tout de même succombera les armes à la main, mais il sera immédiatement remplacé par son cadet, et une nouvelle femme sera même prise, toujours avec violence⁸ ! Parfois aussi ce sont ceux qui ont des filles ou des sœurs qui arrivent à repousser tous les prétendants : dans un chant (Lekarenko.1927.19), un père extrêmement riche arrive, avec l'aide de son fils, à mettre en déroute tous les prétendants, parfois à les tuer, et cela sans aucun état d'âme et bien qu'ils se soient efforcés de remplir très honnêtement toutes les tâches extraordinaires qu'il leur avait assignées. À la fin, c'est un ogre qui arrive pour dérober la fille, non pour l'épouser, ni même pour la dévorer, mais pour la sacrifier. La fille se met elle-même à combattre son ravisseur dont elle finit par arracher le cœur. Manifestement très contente, elle retourne vivre chez son père, tous ceux qui l'ont convoitée sont morts ou ont été définitivement vaincus. La situation paraît quasi-incestueuse⁹.

Comment comprendre cette société épique ?

- 15 De manière générale, les Samoyèdes ne parlent pas du sens que peut véhiculer leur tradition orale, et c'est particulièrement vrai pour les chants épiques, qui sont chantés, mais pas discutés. Pour tenter de saisir la signification globale de cet univers de fiction, il est nécessaire de le resituer dans le contexte des sociétés nord-samoyèdes, ce qui permet déjà de mesurer le décalage entre les sociétés épique et réelle. Si nous prenons en compte l'histoire nord-samoyède, il devient évident que ces récits sont liés de près au développement de l'élevage du renne. Celui-ci a entraîné chez les Nénètses une véritable mutation économique. Au XVII^e siècle, les Nénètses étaient encore des chasseurs de rennes, et quiconque avait quarante bêtes était riche, alors que, cent ans plus tard, certains posséderont déjà deux milliers de rennes domestiques (Kolyčeva 1956, p. 79). Ce passage très rapide de la chasse à l'élevage est même parfois qualifié sur ce terrain de « révolution de l'élevage du renne » (Narody..., 2005, p. 410), révolution dont les racines sont toujours aujourd'hui discutées (*pax russica*, développement du nomadisme pour s'éloigner du monde russe, changement climatique, disparition des rennes sauvages, etc.). Il semble par ailleurs avoir entraîné une véritable explosion démographique¹⁰ (Krupnik 1976, p. 67), et sans doute beaucoup d'autres changements, y compris religieux. Ne pourrait-on d'ailleurs pas envisager que les chamanes nénètses aient alors progressivement cédé la place à des bardes chantant l'épopée¹¹ comme cela est attesté ailleurs en Sibérie ? Ce développement nénètse de l'élevage s'est poursuivi jusqu'à la collectivisation et a progressivement gagné au XIX^e siècle les Énètses puis les Nganassanes

dont les troupeaux de rennes ont rapidement grossi. Les Nganassanes sont toutefois toujours restés des chasseurs, et celui qui avait un très gros troupeau le laissait à des bergers pour aller chasser au loin les rennes sauvages. Les chants épiques ont donc suivi la même trajectoire en passant des Nénètses aux Énètses et aux Nganassanes, et c'est dans ce contexte que l'épopée samoyède prend tout son sens.

- 16 Comment pourrait-on alors ne pas penser que ces groupes, qui vivaient une mutation économique profonde et essentielle, n'ont pas tenté d'imaginer grâce à leurs chants la manière dont il serait possible de vivre dans une société pastorale où l'on ne manquerait de rien, une société vers laquelle ils estimaient peut-être tendre ? La société épique reste cependant une société pensée par des chasseurs dans l'âme, et finalement ce ne sont plus les rennes que l'on chasse, mais bien plutôt les femmes. C'est très probablement dans ce contexte de transformations profondes et durables que les Nénètses ont développé leur poésie épique, dont l'un des principaux objectifs est d'imaginer ce que serait une société ayant poussé à son terme une logique pastorale fondée sur l'accumulation. Selon cette projection émanant d'un groupe encore profondément marqué par la vie de chasse, la figure de l'éleveur est pensée grâce à celle de l'ogre. Comme ce dernier, le riche pasteur serait supposé mû par une voracité inextinguible au service de laquelle ne se trouverait guère que de la force physique brute¹².

Polyphonie

- 17 Jusqu'à présent, aucune idée de polyphonie ne se dégage des textes, très rapidement présentés ici, et si c'est une image d'un avenir imaginé que propose l'épopée, force est de constater qu'il n'est pas envisagé de manière optimiste, bien au contraire. Qui souhaiterait vivre dans une société déchirée par des conflits systémiques et meurtriers, avec même la possibilité qu'aucun ne survive ? Certes, les héros sont valeureux et font preuve d'un grand courage physique, ce qui est socialement valorisé, mais l'univers social proposé semble absolument invivable.
- 18 Il faut alors noter qu'un personnage émerge progressivement dans certains chants et qu'il va permettre de pacifier la société épique. Il y a là un véritable travail du texte qui se dessine à travers les divers chants qui le mettent en scène. Le chant s'ouvre alors sur l'image d'une femme qui vit seule avec son fils ou son neveu, tous les hommes sont morts. Ils peuvent avoir été tous terrassés par une maladie foudroyante durant leur sommeil – c'est là un *topos* des traditions orales nord-samoyèdes – et le chant se focalise alors sur le devenir de la femme et de l'enfant avec plusieurs héros qui arrivent successivement, se combattent tout en proposant des solutions différentes : prendre la femme et tuer l'enfant, prendre la femme et abandonner le garçon, prendre les deux et auquel cas le nouveau venu est un parent. C'est cette dernière possibilité qui est retenue par un chant nganassane (Dolgih.1938.63). Le plus souvent, les hommes ont été assassinés durant leur sommeil. Un élément nouveau alors apparaît, car le chant se met à porter un jugement de valeur sur les meurtriers : l'ennemi est dévalorisé pour avoir tué de manière déloyale. Z. N. Kuprijanova s'est particulièrement intéressée à ces chants dont elle propose cinq exemples : dans tous les cas de figure, le garçon grandit et va venger son père et ses oncles.
- 19 Dans la version la plus simple (Kuprijanova 1965, pp. 59-95), le héros, une fois qu'il a appris l'histoire des siens, prend les armes de son père et de ses six oncles – il est

d'ailleurs appelé *Revêtu-de-sept-vêtements*, car il a également endossé leurs vêtements – et part combattre ses ennemis héréditaires. D'autres personnages lui proposent alors une aide militaire, car ses parents ont été lâchement assassinés. Lui repousse systématiquement leurs offres et préfère se battre seul. Il parvient à tuer de nombreux adversaires, mais finit quand même par se retrouver dans une situation désespérée. Ceux qui lui avaient proposé de l'aide interviennent alors non seulement pour lui sauver la vie, mais aussi pour lui permettre d'anéantir ses ennemis. Le fils vengeur a tout de même été contraint, bien malgré lui, de conclure des alliances militaires. Il partage ensuite avec ses alliés le butin pris à ses adversaires, un troupeau de rennes, et, à la fin, ils vivent tous en bonne entente. Il y a donc là une ébauche de solution, et d'autres textes vont plus loin en proposant une situation initiale plus élaborée, avec trois rescapés, une mère et ses deux enfants, un garçon et une fille. Le fils vengeur, appelé alors fils du maître du promontoire effilé, a donc maintenant une sœur. Dans la version la plus innovante (Kuprijanova 1965, pp. 96-149), les deux enfants sont obligés de fuir, car celui qui a assassiné leur père revient pour tuer le garçon et prendre la fille. Eux cherchent de l'aide et finissent par en trouver : la sœur de l'un de leurs ennemis leur permet de survivre et un allié militaire intervient ensuite, son aide militaire ne sera pas repoussée. À présent, le fils vengeur au lieu de massacrer systématiquement tous ses ennemis, comme le héros classique samoyède, laisse la vie sauve à certains d'entre eux. À la fin du chant, il rassemble tous les survivants. Tandis qu'il épouse la fille qui les a aidés, il donne sa sœur à son allié militaire et la sœur de celui-ci à l'un de ses anciens ennemis. Les rennes sont également partagés et un monde de paix durable parvient enfin à s'installer.

- 20 Que s'est-il donc passé ? Le fils vengeur, peu à peu contraint d'accepter de l'aide, finit par avoir des alliés militaires et, dans le texte qui va le plus loin, invente une nouvelle forme d'alliance matrimoniale, au demeurant extrêmement simple. Comme nous l'avons vu, le traditionnel mariage par achat, associé à une structure d'échange direct différé, ne peut plus fonctionner, car le père refuse de vendre sa fille en argumentant qu'il a déjà bien assez de rennes et de fourrures. Le fils du maître du promontoire effilé opte donc pour un échange immédiat : il donne sa sœur à son allié militaire tandis qu'il épouse la fille qui l'a aidée et que la sœur de son allié militaire est donnée ailleurs. Nous sommes ici en présence d'un bel exemple d'échange généralisé non différé, et ce côté immédiat – une fille contre une autre tout de suite – exclut la question de l'achat. Finalement l'adoption de cette formule simple permet enfin de sortir de ce monde de conflits. Les autres versions de ce chant (Kuprijanova 1965, pp. 150-198) permettent de préciser ce qui est ici véritablement en jeu, car ils envisagent d'autres possibilités. Ainsi, dans deux textes, la sœur ne se marie pas, le héros n'est donc pas encore prêt à la donner, lui prend bien une épouse (la fille qui les a aidés), voire deux (celle-ci et la fille de son ennemi), il n'est donc pas prêt non plus en ce dernier cas à en donner une à un autre. En gardant sa sœur et en prenant deux épouses, il semble donc encore animé, comme les héros épiques classiques, par la seule logique d'accumulation. En revanche, dans une autre version, s'il épouse toujours la fille qui les a aidés, il donne aussi sa sœur au frère de celle-ci. Nous avons là un nouvel exemple d'échange immédiat, mais d'une autre forme, puisqu'il s'agit à présent d'un très banal échange direct de sœurs. L'essentiel est ainsi d'opter, dans une société devenue extrêmement opulente, pour une formule d'échange immédiat, quelle que soit la structure d'alliance sous-jacente. C'est ainsi qu'il est envisageable de sortir de ce monde de guerres incessantes.

- 21 « Tout ça pour ça » a-t-on spontanément envie de penser, et cela d'autant plus que, dans les sociétés nord-samoyèdes, le mariage par échange immédiat des sœurs est théoriquement possible. Il n'est toutefois absolument pas valorisé et d'ailleurs jamais décrit dans l'ethnographie qui consacre en revanche de belles pages aux très longues tractations du marieur marchandant le « prix de la femme ». De plus, nous n'en avons aucun exemple concret dans l'ethnographie nord-samoyède, et l'analyse du recensement de 1926-1927 pour les Nganassanes orientaux (les fiches concernant les Nganassanes occidentaux ont été perdues) n'a pas permis d'en mettre en évidence un seul exemple irréfutable (voir Lambert 2002-2003, pp. 489-516). Comment pourrait-on alors ne pas penser que ce mariage immédiat par échange des sœurs n'est pas conçu comme étant seulement le mariage des plus démunis, de ceux dont la sœur est l'unique richesse ? Cet échange paraît même fonctionner comme l'impensable, le point aveugle, qui structure cette poésie épique, car absolument jamais les héros, toujours riches, ne l'envisagent et ils préfèrent s'entretuer jusqu'à ce qu'il revienne *in fine* avec le fils vengeur. Auquel cas, le mariage de ceux qui n'ont rien d'autre qu'une sœur devient alors, pour vivre dans une société apaisée, le seul mariage possible pour ceux qui ont tout... sauf une épouse !
- 22 En outre, grâce à la multiplicité des textes où apparaît ce fils vengeur, une polyphonie peut être mise en évidence dans ce qui fonctionne comme une « épopée dispersée ». En effet, une fois qu'il a une sœur, il peut concevoir une solution nouvelle permettant de sortir d'un monde déchiré par les conflits et qui par contrecoup permet d'imaginer l'avenir sous une forme plus acceptable, optimiste. La perspective proposée alors par ce personnage représente une véritable alternative à celle des autres héros épiques. Toutefois, pour parvenir à cette conclusion, il est nécessaire d'envisager le corpus des « chants des ogres » dans leur ensemble et ne pas se fonder sur un seul texte, qui ne peut présenter qu'un cas singulier, une situation particulière. En ce cas, il nous semble donc tout à fait légitime de penser en terme « d'épopée dispersée », reste à savoir si ce type d'analyse peut être entrepris dans les autres sociétés sibériennes qui ont élaboré, non pas une seule grande épopée, mais une multitude de chants épiques.

Une adaptation contemporaine

- 23 Pour conclure, il peut être intéressant de montrer comment dans un contexte nouveau ces chants peuvent continuer à évoluer. En effet, du point de vue du contenu, il est certain que ces textes ne sont plus d'actualité depuis la collectivisation, en particulier pour les Nganassanes qui ont finalement perdu l'ensemble de leurs rennes domestiques. Ces chants ont tout de même continué à être interprétés jusqu'à une date récente, mais seulement par des Nganassanes nés jusque dans les années 1930 et qui avaient une vision « traditionnelle » de leur culture. Toutefois, l'une de mes informatrices plus jeunes, Nina D. Čunančar (née en 1947), elle-même fille et nièce de grands bardes en connaît également et elle m'a proposé de les noter. De manière générale, ses textes (mythes, contes, etc.) sont souvent à considérer comme des formes « modernisées », adaptées au monde contemporain, de récits « traditionnels ». Nina a également essayé de transformer la structure narrative des chants épiques. Par exemple, l'un de ses chants, assez courts, débute, de manière classique, avec un héros qui veut prendre une quatrième épouse, évidemment les frères refusent de donner leur sœur, ce qui entraîne un conflit armé et le prétendant blessé est repoussé. Fait nouveau, la justice russe intervient alors pour convoquer les frères qui doivent comparaître devant le « grand chef russe aux yeux de

feu ». Ils n'ont d'autre solution que d'y aller, mais rencontrent en chemin un quatrième homme, leur frère aîné, qui a passé de nombreuses années en prison pour avoir tué tout un campement. Celui-ci leur dit alors qu'il va aller lui-même le voir, car il a appris à bien connaître les Russes. En effet, il parvient à le convaincre que l'agresseur est le vrai coupable, car il voulait une quatrième épouse – la polygynie est interdite très tôt en Russie soviétique, tout comme le mariage par achat – et tous deux s'enivrent. Une fois rentré chez lui, il découvre que ses frères et sa sœur ont été assassinés par des ogres qui veulent annihiler l'espèce humaine, il les tue et ranime les siens, puis dit à ses frères qu'ils deviendront les saisons et que de sa sœur descendront les hommes, car elle se mariera. Lui va partir dans le ciel. Il monte dans son traîneau qui s'envole, ses rennes étant devenus ailés, et disparaît derrière les nuages.

- 24 Cette création contemporaine et individuelle est à comprendre comme une adaptation des chants au monde actuel, avec bien entendu l'introduction de la loi russe qui empêche les héros épiques de se comporter comme ils en avaient l'habitude. Nous ne pouvons alors que constater que par contrecoup le texte perd sans doute sa dimension épique, mais devient immédiatement religieux, avec les frères qui sont à l'origine des saisons et la sœur la femme donnant naissance aux humains. Le principal héros part quant à lui dans le ciel sur son traîneau, le récit s'inspire manifestement de l'ascension d'Élie, très appréciée en Sibérie et souvent adaptée. Par cette réinterprétation contemporaine en termes religieux, le texte se comprend à présent comme un chant d'origine des saisons, de l'humanité et peut-être même du Dieu du ciel, la présence russe n'est évidemment pas fortuite, mais c'est là une autre histoire...

BIBLIOGRAPHIE

Castrén, M. A.

1940 *Samojedische Volkdichtung*, T. Lehtisalo (éd.) [*Mémoires de la Société finno-ougrienne* 83] (Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura).

Dolgih, B. O.

Dolgih.1938.10, Dolgih.1938.63, Dolgih.E.1948.27, Lekarenko.19.1927.12, Strulev.1938.1, in 231 mythes, contes, légendes et chants épiques nganassanes (204 notés par B. O. Dolgih, 22 par A. P. Lekarenko, 4 par M. S. Strulev et 1 par I. I. Baluev). Manuscrits, Fonds B. O. Dolgih, Institut ètnologii i antropologii im. N. N. Mikluho-Maklaja (Moscou). Copie des textes recueillis en 1938 conservée au Musée régional de Krasnoïarsk (KKM f. 7886/217, materialy po ètnografii p. 1) et une centaine de contes, mythes, légendes et chants épiques éniètses (notés par B. O. Dolgih). Manuscrits, Fonds B. O. Dolgih, Institut ètnologii i antropologii im. N. N. Mikluho-Maklaja (Moscou).

Fol'klor

Fol'klor nganasan, 54 p. Manuscrit, Archives privées, s. d.

Erdély, I.

1972 *Ostjakische Heldenlieder aus József Pápay Nachlass* (Budapest, Akadémiai kiadó).

Homič, L. V.

1966 *Nency. Istoriko-ětnografičeskie očerki* (Moscou/Léningrad, Nauka).

Kastren [Castrén], M. A.

1860 *Putešestvie po Laplandii, Severnoj Rossii i Sibiri (1838-1844, 1845-1849)* (Moscou) [Magazin zemlevedenija i putešestvij, 6 (2)].

Kolyčeva, E. I.

1956 *Nency evropejskoj Rossii v konce XVII-načale XVIII veka*, *Sovetskaja ètnografija* 2, pp. 76-88.

Komi narodnij epos

1987 (Moscou, Glavnaja redakcija literatury).

Kuprijanova, Z. N.

1965 *Ėpičeskie pesni nencev* (Moscou, Nauka).

Krupnik, I. I.

1976 *Stanovlenie krupnotabunnogo olenevodstva u tundrovych nencev*, *Sovetskaja ètnografija* 2, pp. 57-69.

Lambert, J.-L.

2002-2003 *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)* [Études Mongoles et Sibériennes 33-34].

2009 *Quand le dieu céleste envoie son enfant-ours aux hommes : Essai sur les interactions religieuses chez les Ougriens de l'Ob (XVIII^e-début XX^e siècles)*, *Slavica Occitania* 29 [La religion de l'Autre : réactions et interactions entre religions dans le monde russe, Dany Savelli, éd.], pp. 181-203.

2012 « Résumé des conférences », dans *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses* 119, pp. 267-273.

2013a « Résumé des conférences », dans *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses* 120, pp. 203-210.

2013b *Sans tambour, ni costume : du chamanisme ob-ougrien au chamane*, in K. Buffetrille, J.-L. Lambert, N. Luca et A. de Sales (eds.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire : hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon* [Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines, Hors-Série], pp. 65-86.

Lehtisalo, T.

1947 *Juraksamojedische Volkdichtung* [Mémoires de la Société finno-ougrienne 90] (Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura).

Narody Zapadnoj Sibiri (Hanty, Mansi, Sel'kupy, Nency, Ėncy, Nganasany, Kety) 2005 I. N. Gemuev, V. I. Molodin, Z. P. Sokolova (eds.) (Moskva, Nauka) [Narody i Kul'tury].

Tereščenko, N. M.

1965 *Nenecko-russkij slovar'* (Moscou, Sovetskaja ènciklopedija).

1990 *Neneckij èpos* (Léningrad, Nauka).

Zsirai M.

1944 *Osztyák hőseinek. Reguly A. és Pápay J. hagyatéka I* (Budapest, Magyar tudományos akadémia), XVII + 487 p.

NOTES

1. Sur celle-ci, voir *Komi...*1987.

2. Le fonds d'archives de B. O. Dolgih, à l'Académie des Sciences (Moscou), n'est pas classé, ou du moins ne l'était pas lorsque j'y ai travaillé en 1993. Les matériaux de cet auteur étaient alors simplement rangés dans de grosses pochettes non ordonnées. En revanche, pour chaque année de collecte, un numéro d'ordre a été inscrit, à la main, sur chaque « texte folklorique », recueilli par Dolgih lui-même ou par A. P. Lekarenko, M. S. Strulev ou I. I. Baluev. Ce sont ces indications qui sont ici reproduites selon le système suivant : nom du collecteur.année de collecte.numéro d'ordre du texte. La lettre E est intercalée entre le nom du collecteur et l'année de collecte pour les textes énétses, comme c'est le cas ici.
3. Pour d'autres exemples d'utilisation de ce suffixe *-l'i*, voir Lambert 2002-2003, p. 282.
4. Ainsi Dominique Samson a noté un exemple où l'on dit qu'à tel endroit du paysage il y a la marque du passage d'un héros épique (communication personnelle).
5. Le supplice auquel Castrén fait référence se retrouve au cœur d'un conte nganassane noté en 1938, voir Lambert 2002-2003, pp. 442-443.
6. L'ogre samoyède quand il rencontre une jolie fille rêve de la mettre à bouillir dans son chaudron comme s'il s'agissait d'un morceau de viande de renne alors que le héros épique rêve lui d'accumuler les femmes.
7. Le service de gendre est dans la réalité conçu comme humiliant (Lambert 2002-2003, p. 40).
8. La polygynie est bien attestée chez les Samoyèdes où elle reste cependant le privilège du grand chamane ou du gros éleveur.
9. C'est d'ailleurs l'un des rares textes épiques dans lequel apparaît une dimension religieuse, avec l'idée d'un sacrifice, mais dans les mains d'un ogre. En ce qui concerne les héros épiques samoyèdes, il n'est pas question de sacrifices, d'esprits ou de dieux, et aucun barde ou chamane n'apparaît dans les textes, qui sont de ce point de vue là aussi très loin de la réalité.
10. Les Nénètses européens n'étaient que 1300-1400 aux ^{XVI}^e et ^{XVII}^e siècles, leur nombre s'est accru progressivement pour arriver à 5000 ou 6000 individus à la fin du ^{XIX}^e siècle.
11. Nous ne disposons en effet que de très peu de données concrètes concernant les rituels entrepris par des chamanes nénétses de la toundra, alors que les descriptions de rites chamaniques énétses ou nganassanes sont beaucoup plus nombreuses, et cela malgré la faiblesse démographique de ces deux groupes. En outre, dans un mythe énétsse que j'ai noté, une opposition claire apparaît entre société à barde (nénétsse) et société à chamane (énétsse) (Lambert 2002-2003, pp. 283-294). De ce point de vue, l'adoption par les Énétses et les Nganassanes des chants épiques nénétses n'entraîna pas pour autant un recul du chamanisme et plusieurs chamanes nganassanes – Tubiaku ou sa sœur Noboptie – étaient également d'excellents bardes.
12. Il ne faut pas voir là un effet second de la politique soviétique, car nombre de textes ont été notés bien avant le temps des Soviétiques, en revanche la propagande communiste aurait pu s'appuyer sur ces représentations, mais si elle ne l'a pas fait c'est sans doute tout simplement parce que les propagandistes ne les connaissaient pas ou du moins ne les avaient pas compris !

RÉSUMÉS

L'épopée nord-samoyède décrit une société d'éleveurs opulente. Le problème essentiel de cette société imaginée est celui de sa perpétuation car les hommes n'ont nul besoin de biens matériels et refusent donc de céder leurs filles contre des rennes ou des fourrures, ce qui entraîne systématiquement des conflits meurtriers. Progressivement une solution émerge avec un fils

vengeur qui réinvente une forme très simple d'alliance : l'échange direct qui évite le problème du « prix de la femme ». Ces chants épiques sont étroitement associés au développement rapide de l'élevage du renne dans les groupes nord-samoyèdes et imaginent ce que serait une société pastorale ayant poussé à son terme une logique d'accumulation.

The north-samoyedic epic describes an affluent pastoral society. The main problem of this imagined society is its perpetuation because the men have no need of material goods and therefore refuse to give their daughters for reindeers or furs. So, murderous conflicts systematically appear. A solution gradually emerges with an avenger son who reinvents a very simple shape of alliance: the direct exchange which avoids the problem of the "price of the woman." These epics are closely associated with the fast development of reindeer husbandry in North Samoyedic groups and imagine what would be a pastoral society having pushed to its limit a logic of accumulation.

INDEX

Keywords : epic, pastoralism, reindeer, oral tradition, alliance, social change, Siberia, Samoyed, Ugric, Ob

Mots-clés : épopée, élevage, renne, tradition orale, alliance, changement social, Sibérie, Samoyèdes, Ougriens, Ob

AUTEUR

JEAN-LUC LAMBERT

Jean-Luc Lambert est maître de conférences à la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études et membre du GSRL. Il dirige depuis 2007 le Centre d'Études Mongoles et Sibériennes (EPHE). Anthropologue de formation, Jean-Luc Lambert est spécialiste des sociétés sibériennes. Il est notamment l'auteur d'une monographie consacrée au chamanisme nganassane, un petit peuple de l'Arctique. Ses recherches actuelles, menées dans une perspective anthropologique et historique, portent principalement sur les interactions religieuses entre l'orthodoxie et les différents systèmes religieux des minorités non-slaves établies en Russie.